

我的西方哲学研究问题域

——甲子学术自述

赵敦华

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

中图分类号: B51 文献标识码: A 文章编号: 0257 - 0246 (2008) 08 - 0234 - 07

在北京大学哲学系, 靳希平、张祥龙和我都是“共和国同龄人”。今年6月16日, 外国哲学研究所和教研室为我们三人举办了一个“甲子学术报告会”, 让一些同仁、同学对我们的学术思想进行评述。对本人的评价中有这样四句: “学识渊博, 为人宽厚, 化繁为简, 思想融汇。”这些评价一方面令我愧不敢当, 另一方面又觉得不很切题。每一个合格学者在本领域内学识都很渊博, 任何通情达理的长者都宽厚待人, 我并无特别之处。至于思想融汇, 则可褒可贬; 如果融汇的是欣快而时髦的思想, 那是学术文化人和民间学人的特点, 与我无关。只有“化繁为简”这一条, 我觉得还算比较切题。

我写过两本教科书《西方哲学简史》(以下简称《简史》)和《现代西方哲学新编》(以下简称《新编》), 篇幅虽然不大, 但概括了从古到今西方哲学的主要思想。听说这两本书化繁为简的风格被看好, 因而被不少学校用作教材或参考书, 从2001年到现在已重印16次。令人遗憾的是, 读者只看到简明的论述和结论, 而看不到被省略了的复杂的背景知识和问题, 往往忽视这套学术性教科书的思想力度。承蒙《社会科学战线》“学术名家”栏目抬举, 要对我的学术成果进行评议。借此机会, 兹按西方哲学教科书的顺序, 自述“简”是如何从“繁”中化出的, 以此对读者作一交代; 最后谈谈研究心得, 权当自勉。

一、古希腊哲学的问题域

希腊哲学是国际学术的热门话题, 也始终是我的兴趣所在。在《西方哲学通史》第一卷、《柏罗丁》等著作和一系列论文中, 我对国内外学者讨论的一些关键问题, 提出自己的分析和看法。

1. “本原”的意义

“本原”(arche)原是赫西俄德《神谱》中的术语, 亚里士多德用它来概括最早一批希腊哲学家的思想, 是为了给自己的“质料因”找一个历史根源, 比如, 他说泰勒斯因为观察到种子生长的潮湿环境而得出“水是万物本原”的结论。受亚里士多德影响, 西方学者一般把早期哲学中的“水”、“气”、“火”当作“原材料”(Urstoff)。恩格斯也接受了这一说法, 泰勒斯认为“水是某种具有固定形体的东西”。按照这一教导, 我们过去在希腊哲学的开始处寻找“原始的、自发的唯物主义”, 而忽视了西方学术界的另一种意见: 伯耐特、契尼斯等人指出, 最早哲学家根本没有“本原”概念, 亚里士多德犯了混淆时代的错误。

我以为, 这两种意见都试图割断希腊哲学和神话的联系, 前者企图把哲学的“本原”解释为“元素”这一科学萌芽, 后者则从根本上否认“本原”这一神话术语对哲学起源的意义。我不同意这两种意见, 认为可以、而且应当用“本原”概括早期希腊哲学的中心思想, 但“本原”的意义主要不是“原材料”或“元素”。《新编》和《简史》都明确区分了“本原”的两层意义: 最早哲学家的“水”、“气”、“火”指本原状态, 万物从中分化, 又回归于它; 稍后一些哲学家的“水、气、火、土”则是构成万物的“根”或“元素”。前者是从整体到部分的分化, 后者是从部分到整体的构造, 这是两种根本不同的宇宙生成论。我还从中西哲学比较的角度说明, 中西哲学都起源于混沌分化的宇宙生成论或“大化论”, 以及探讨事物循环往复规律的本体论或“本根论”。

2 逻辑的起源

我不同意把赫拉克利特和老子看做辩证法的始祖。赫拉克利特的“既是……又不是”的表达方式与“万物

作者简介: 赵敦华 (1949 -), 男, 江苏南通人, 北京大学哲学系教授, 博士生导师, 主要从事西方哲学、中西比较哲学研究。

《马克思恩格斯全集》第20卷, 北京: 人民出版社, 1965年, 第525页。

J. Bumet, *Early Greek Philosophy*, London, 1930; H. Chemiss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935.

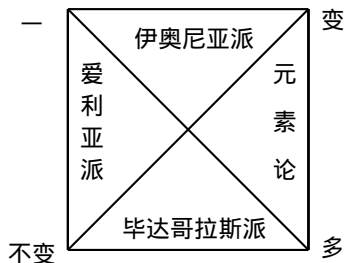
皆流，无物常驻”的宇宙观相适应，正如老子“正言若反”是为了表达“道者反之动”一样，这种表达方式不是辩证法，而表达了前逻辑的思维方式。但中西哲学的表达方式有一个根本差异：希腊人用“是”作判断系词，“既是A又不是A”是明显的矛盾，而古汉语没有系词，“难易相成，高下相盈”这样的句子没有矛盾。

针对赫拉克利特的表达矛盾，巴门尼德提出了“是者为是，不是者为不是”的论辩。按照我的解释，这个被西方学者搞得很繁琐的论证不过表达了矛盾律。巴门尼德的贡献是利用了“是”与“存在”的语义学联系，把哲学思考的对象固定为确定的“存在”(to be)，而不是变动不居的“生成”(coming to be)。

我的结论是，形式逻辑体系并没有先天必然性，它起源于系词“是”也表示“存在”这一印欧语言的特殊用法，针对赫拉克利特的宇宙观所产生的表述上的矛盾，由于巴门尼德论辩的影响而最终被亚里士多德所确立。我们要对逻辑和形而上学的联系作历史的、经验的发生学考察，而不能简单地认为中国古代没有逻辑体系，因而不可能有形而上学思想。

3. 前苏格拉底哲学的线索

卡普斯顿的《哲学史》明确指出，“一”与“多”、“静”与“动”两对矛盾是前苏格拉底哲学的线索，但他没有说明这四个范畴有无交叉关系。柏拉图讨论了它们之间的同异、交叉关系。《智者篇》，237a - 258d) 我把范畴分析与历史分析相结合，得到以下的四方图。



可以自信地说，我现在还没有看到比这一图式更简明、更有解释力的概括方式。

4. 柏拉图哲学的连贯性

研究者一般同意把柏拉图思想分早、中、晚三期，但在哪些对话属于哪一期的问题上存在严重分歧。《巴门尼德篇》被认为是从中期向晚期转变的枢纽，陈康为此写了详细的注释。弗拉斯托斯对柏拉图思想转变的原因的解释是，《巴门尼德篇》借巴门尼德之口，指出了柏

拉图型相论不可解决的逻辑矛盾，晚期柏拉图于是放弃型相论，另辟蹊径。这一解释引起旷日持久的争论。

参考争论各家意见，我同意泰勒所说，《巴门尼德篇》的主题既不是自我批评，也不是什么概念“游戏”，而是采取以攻为守的策略，对型相论加以辩护。本篇上半部分说明，“老巴门尼德”对型相论的批评建立在“是者为一”的逻辑基础之上，下半部分则用“是”、“一”和“它者”组成的8个假言判断说明，巴门尼德的逻辑将会导致自我否定的结果。

我的工作说明《巴门尼德篇》与柏拉图随后对话的关系：前者是归谬法的反驳，后者从正面解决型相论面临的困难。《智者篇》用“通种论”说明，“分有”不是部分分割整体，而是概念之间相容、交叉或不相容的逻辑关系，“两分法”建立了“不可分割的型相”与可感事物的联系，《菲布利篇》解决了无理数的“数型相”问题，《蒂迈欧篇》用“造物主”按照“数型相”的创造给出了“模仿说”的实在论意义。这些解释以《巴门尼德篇》的问题为起点，贯通了柏拉图中期和后期思想。众人虽然不见得都会接受我的这种解释，但至少不能否认这是一以贯之、持之有故的一家之言。

5. 《理想国》的现代意义

“二战”前后，柏拉图《理想国》中的政治哲学成为争论焦点，波普尔把柏拉图的政治哲学与法西斯主义和共产主义捆绑一起批判，利奥·斯特劳斯基颠覆了波普尔的解释，认为《理想国》的主题不是赞美理想国，而是用苏格拉底的反讽和“装糊涂”(dissimulation)的方法，解构了关于“美好国家”的理想。

这两种解释都是我所不能同意的。我认为柏拉图批评雅典民主制的立场是不容置疑的，但关键问题是：他为什么批评民主制？如何批评民主制？他的批评是否有现代意义？按我的解释，柏拉图批评打中了雅典民主制的三个要害：无节制的自由、大多数人的统治以及导致僭主制的结局。“哲学家王”是根除这些弊病的政治设计，其实际意义是，由知识和智慧的公共导师塑造全体公民的灵魂，实行精英政治，《法篇》还提出了防止统治者腐败的法治思想。如此理解的柏拉图的政治哲学不但符合现代政治文明的走势，而且对防止民粹主义和极权主义这两个极端，也有现实意义。

6. “是”的三个并列意义

亚里士多德的《形而上学》是哲学史家的噩梦，

F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 1, Part 1, New York: ImageBooks, 1946.

G. Valastos, *Plato: A Collection of Critical Essays*, Vol. 1, Indiana, 1978.

A. E. Taylor, *Plato*, New York: Dial, 1936, pp. 349 - 370.

波普尔：《开放社会及其敌人》第1卷，第6 - 10章，北京：中国社会科学出版社，1999年。

Leo Strauss, *The City and Man*, University of Chicago Press, 1964.

“说不清、理还乱”的思想泥潭。我的处理方式是择其要者而梳理之，这个要者即“是”的意义。研究者都接受了欧文关于“是”有一个中心意义的观点，但这并没有解决问题，亚里士多德有两个术语：“是这一个”（*to de ti*）和“是其所是”（*ti estin*），两者都可被解释为“是”的中心意义，由此又出现了“两个第一实体”的说法，在国内外风靡一时。

我从系词三个逻辑功能入手说明“是”的意义：连接主谓功能对应于实体和属性的区分，指称个体功能对应于个别实体，定义功能对应于本质。正如系词的三个逻辑功能同等重要，“是”的这三个意义并行不悖，不能说“是”有某一个“中心意义”。问题并不在于亚里士多德关于第一实体学说是否有矛盾，而在于本质究竟是个别的，还是普遍的。正是这个问题才造成了本质主义与存在主义、实在论与唯名论的形而上学旷世之争。

7. 普罗提诺的思想特征

我在台湾出版的《柏罗丁》是汉语学术界第一本研究普罗提诺的专著，但在大陆影响不大。我在本书关注的一个问题是普罗提诺与亚里士多德的关系。这个问题始于他的学生、《九章集》的编辑者波菲利，他力图调和普罗提诺与亚里士多德关系，最近，L. P. 吉尔松延续了波菲利的解释倾向。我在此书中认为，普罗提诺基本立场是柏拉图主义，但他注意在与亚里士多德派和斯多亚派的比较对照中阐述柏拉图主义，因此给人以调和各派哲学的印象。本书依据《九章集》文本，从“三大本体”、“世界图式”、“人的灵魂”和“后世影响”四个方面，具体说明普罗提诺恪守和发展柏拉图思想，批评和修正亚里士多德和斯多亚派的思想特征。

二、中世纪哲学

《基督教哲学 1500年》是我的第一部产生较大影响的著作，我不敢说“填补空白”，但可以承认，这本书为中世纪哲学在我国西方哲学研究中争得一席之地。我们过去认为中世纪是“黑暗时代”，没有哲学，即使有哲学，也不过是希腊哲学的残余，用黑格尔“穿七里靴尽速跨过这一时期”的处理方式即可。这本书使用了西方哲学界自19世纪末开始的中世纪研究丰富成果，在一定程度上改变了过时的观念。虽然本书话题较多，但其长处并不在资料和细节，而在结构和见识（*vision*）。

1. “基督教哲学”的结构

“基督教哲学”是一个很成问题的概念，海德格尔说，“基督教哲学”如同“木头铁”（*hölzernes Eisen*, 英文译作“圆的方”*round square*）那样，是一个自相矛盾的概念。1928年，法国著名哲学史家伯里哀（*M. Emile Bréhier*）否定“基督教哲学”的合法性。新经院哲学的哲学史家吉尔松用信仰与理性的内在关系维护基督教哲学的合理合法性。法国哲学家布隆代尔则说，“天主教哲学”的精神是超越理性限度的超自然的启示。直到最近，还有人喋喋不休地争论有无基督教哲学的问题。

我认为，关于基督教哲学的概念之争没有多大意义，也不会有什么结果。我把“基督教哲学”当作一个理论框架，用以包容那些反对、赞成和超越基督教哲学的各种立场。反对派可以说是理性派，超越派是信仰派，而赞成派是调和派。自基督教诞生后，西方哲学中始终有这三派。在教父时期，信仰派最初表现为原教旨主义，理性派则以诺斯替异端为代表，但以奥古斯丁为代表的理性辩护主义调和立场最终取得正统地位。在经院哲学诞生时期，理性派和信仰派的斗争表现为辩证法和反辩证法的对立，以安瑟尔谟为代表的辩证神学调和两者，成为正统派。13世纪亚里士多德主义传入后，理性派和信仰派表现为拉丁阿维洛伊主义和波那文都主义之间的斗争，调和两派立场的托马斯主义最终取得正统地位。14世纪后的司多脱主义是信仰派，奥康主义是超越派，一直到宗教改革时，它们仍与托马斯主义争论不休。我的这一结构安排可以全面讨论和评价理性与基督教信仰的关系，而不管两者关系是否表现为，或是否被承认为基督教哲学。

2 奥古斯丁的政治哲学

基督教思想家在讨论哲学问题时都有神学背景，企图把他们的哲学与神学分开是徒劳的。比如，罗素一方面说奥古斯丁是一个神学家，另一方面又说他的时间学说是他的最纯粹的哲学思想，因为他用“主观时间”代替了上帝创造的时间。罗素没有看到，奥古斯丁的“主观”是上帝的心灵，他的时间学说是为创世论服务的。

一些天主教和新康德主义的学者用奥古斯丁关于上帝之城的思想强调教权、贬低王权；而新教的一批神学家和自由思想家则用末世论否定上帝之城的政治哲学含义，比如，波勒断定奥古斯丁没有政治哲学，因为他的

G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic*, Cornell, 1986.

L. P. Gerson, *Plotinus*, Routledge, 1994.

An Introduction to Metaphysics, New York: Anchor Books, 1961, p. 6.

E. Brehier, "Ya - t - il une philosophie chrétienne?", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 38 (1931), pp. 131 - 62.

E. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, London: Sheed & Ward, 1936, p. 35.

Maurice Blondel, "La Problème de la Philosophie Catholique", *Cahiers de la nouvelle journée*, 20 (1932).

思想是非政治，甚至是反政治的。他没有看到，奥古斯丁在《上帝之城》中，通过对世俗之城起源的历史神学解释，说明了国家的本质、结构和功能等政治哲学的一般问题，还说明了爱心与正义、治理与权威等中世纪政治的特殊问题。奥古斯丁没有简单地把两城等同为教会和国家，但他把神学与政治哲学结合起来，确实埋下王权与教权冲突的理论根源。

3. 托马斯主义的承上启下

托马斯主义是一庞大体系，人们一般把它处理为中世纪神学和哲学的集大成。我选取的是体现中世纪哲学历史贡献的精华，即上承希腊哲学之余绪、下开近代哲学之先河的观点。比如，希腊人的“质料”是无形状、无规定性的，托马斯发明“能指质料”（matter signata）的概念表示质料的形体，“质料”概念被赋予广延之后，就转变为近代意义上的“物质”。再如，古希腊哲学中并无与现代西文 existence 和 essence 相应的概念，托马斯后来用 ens 和 essentia 这两个概念分别表示“是者”（esse）的“存在”和“本质”，并认为上帝的存在是创造活动，因此决定事物的本质。如果用人代替上帝，那么托马斯关于存在与本质的区分就变成了现代存在主义。还比如，亚里士多德用“消极理智”和“积极理智”相互作用解决感性与理智关系，但语焉不详。托马斯深入细致地讨论了感性与理性、记忆与想象、分析与综合以及认识的意向、动力和过程等问题，他的分析一直延续在近代认识论之中。另外，我还说明，托马斯关于理智、意志和欲望关系、自然律、德性、人性等问题的探讨在哲学史上具有承上启下的意义。

三、近代哲学

对近代哲学的总体把握有不同路径：认识论转向、启蒙、理性主义，等等，都是通常使用的路径。我的路径则是，哲学与自然科学结盟。我选择的这个路径可以把握其他路径，还可以解释近代政治哲学的社会科学性质，解决评价近代哲学家的一些难题。以下仅举两例。

1. 笛卡儿体系是否自洽？

很多学生都会有这么一个困惑：笛卡儿把“清楚明白”作为真理标准，但他的《第一哲学沉思》很难谈得上清楚明白。受专业化研究方式影响，西方学者很少把笛卡儿的方法论和哲学体系分开研究。我认为只有把笛卡儿的方法论规则应用于他的第一哲学体系，才能看出他的思想的清楚明白之处。笛卡儿的“普遍数学”方

法强调数学的“量度”和“顺序”两大特点，哲学的量度是思想和广延世界的“公度”，哲学推理的顺序是先分析、后综合。

《第一哲学的沉思》是按普遍数学的方法建构起来的思想体系。从沉思一和沉思三是分析。沉思一的普遍的怀疑从复杂的、不能确定为真的经验现象出发；沉思二找到一个可以确定为真的“阿基米德点”，即“我思”；沉思三对“我思”继续分析，把清楚明白的观念作为真理标准，即清楚明白的观念。沉思三按照清楚明白的标准，从上帝的观念推导出上帝存在，这一“本体论证明”是从简单到复杂的第一次综合；沉思四是一个插曲，解释在从思想到实在的推理中如何防止错误；沉思五从上帝的存在推导物质世界的真实存在；沉思六达到思想和实在最后综合——身心共存。这一体系一气呵成，是方法论自觉的产物。

在我看来，笛卡儿体系的问题不在于它是否清楚明白，而在于它是否自洽。研究者接受笛卡儿自己的说法，把“我思故我在”作为他的第一原则。其实，从普遍怀疑到“我思”的分析几乎无懈可击，笛卡儿体系的裂缝首先出现在“本体论证明”。我同意亚里欧的评价，这一证明保留了太多的经院哲学因素，是不成功的。但我并不认为这只是一个环节的失误，这一证明对笛卡儿来说甚至比“我思”的原则还要重要，它承担从思想系列过渡到实在系列的任务。笛卡儿未能完成这一任务，他所建构的充其量只是以“自我”为中心的认识论，而不是第一哲学的体系。

2. 休谟的经验论是否有矛盾？

哲学史家都承认，休谟克服了洛克、贝克莱经验论中的矛盾，但人们没有追问：休谟的经验论是否有矛盾呢？我对这个问题的回答是肯定的。我发现的矛盾其实很简单：一方面，休谟的经验论的出发点是“观念是印象的复制”这个第一原理，这一原理假定过去的知觉与未来的知觉相似；另一方面，休谟怀疑因果关系必然性明确否定了过去的知觉与未来的知觉相似。结论则是这两个立场相互矛盾。

很多同事和同学不愿相信休谟会犯如此简单的错误，他们找出种种理由为休谟辩护，这些理由都没有说服我，但把我们的讨论引向了另一问题：休谟哲学是经验主义还是自然主义？史密斯关于休谟的自然主义解释，可以解决第一原理的假定和解决因果性的方案的

John Boler, "Augustine and Political Theory", *Mediaevalia*, Vol. 4 (1978), pp. 83 - 132

D. E. Flage 在 *Descartes and Method: A Search for A Method in Meditations* (Routledge, 1999) 一书中作了这样的研究。

R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Cornell University Press, 1999.

赵敦华：《休谟哲学究竟有没有矛盾（课堂讨论）》，《河北学刊》2007年第1期。

N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, 1941.

一致性,但却不能消除第一原理的假定和被怀疑的因果性前提之间的矛盾。解决因果性方案(“习惯是人生指南”)是自然主义的,而被怀疑的因果性前提(“过去与将来相似”)却是先验的。自然主义者赞扬休谟放弃了对因果性先验前提的探讨,我却认为放弃意味着思想的倒退。让我们用哲学史的事实说话。康德为解决“休谟问题”而探讨因果性的先验前提,难道不是思想的进步吗?胡塞尔从休谟问题入手,讨论知觉的时间结构问题,岂不是推进了哲学思维吗?相反,那些满足于自然主义解释的人,哪一个对因果关系和时间结构提出了比休谟更高明的见解呢?

四、现代哲学

现代西方哲学的教科书已经很多了,如果说我的《现代西方哲学新编》有什么长处,那就是对现代西方哲学有一个整体判断,并按照这一整体安排结构,避免了把各种流派和人物堆砌在一起的写法。必须承认,除了维特根斯坦、罗素、波普尔和罗尔斯等人外,我对书中的其他人物不敢说有专门研究。

1. 西方哲学的危机和出路

我对黑格尔之后的西方哲学的总的看法是,它正在经历继公元前5世纪自然哲学危机、罗马后期伦理化哲学危机、16世纪经院哲学危机之后的第四次哲学危机。前三次哲学危机之后都迎来哲学的进一步发展,但西方哲学现在仍在第四次危机的阴影之下,前途未卜。在哲学前途问题上,当代哲学家有“终结派”和“转型派”的对立。我现在还没有决定采取何种立场,所能做的只是对西方哲学危机作历史总结,从中吸取如何在中国做哲学的教训。

按照第四次危机的三个发展阶段来安排现代西方哲学结构:(1)“二战”之前“哲学革命”阶段;(2)“二战”后至20世纪60年代的哲学投身于社会阶段;(3)20世纪70年代之后的后现代主义思潮。这三个阶段摆脱危机的努力都遇到难以逾越的困难,特别是后现代主义的怀疑主义、相对主义和虚无主义,使西方哲学陷入更深的危机困境。

我曾经设想达尔文主义纲领可以帮助西方哲学摆脱危机,写了一系列文章,鼓吹“哲学的进化论转向”。后来我认识到,进化论的还原主义方法论、“自然选择”的偶因论和达尔文主义的自然主义纲领,注定不能解决人的心灵面临的问题。为此,我写了一篇自我批评,清算了自己不成熟的构想。

2 维特根斯坦批判

我的博士论文的题目是《罗素与维特根斯坦的对话:分析哲学问题的起源和发展》。做完这个题目之后,我对分析哲学这两位创始人的思想缺陷有了更多的认识。维特根斯坦说罗素思想浅薄,我同意这一评价,浅薄的思想是不值得批评的。相反,维特根斯坦的思想深刻到批评难以下手的程度,我试图沿着维特根斯坦自我批评的方向来批评他。

《逻辑哲学论》的目的是要建立一个可以显示出来的逻辑图像,此书中间的技术工作是要消除逻辑量词和连词,把所有命题的形式都化约为一个只包含舍弗尔符号(\rightarrow)的基本命题联结式。这是一个很极端的想法。维特根斯坦认为他的想法已经实现,可说的东西的意义有逻辑图像显示,不可说的东西在自我的神秘体验中显示,所有的哲学问题都解决了,因此他去山村隐居了。他不久发现,他的工作第一步就不能成立:普遍量词不能被归约为合取,存在量词也不能被归约为析取。这迫使他放弃逻辑分析,走向日常语言分析。但他的日常语言分析把意义归结为具体语境的实际用法,哲学家的工作只是搜集、描述这些用法,把纵横交错的复杂关系摆出来,既不要分析、综合,也不要演绎、归纳,还不要概括、推理。维特根斯坦一生都在走极端,早期走纯粹思维的逻辑主义极端,后期走“只看不想”的放任主义极端。走极端怎么有出路呢?难怪他说哲学家好似捕蝇瓶里的无头苍蝇,这其实是他自己思想的写照。

3 波普尔批判

我原来很欣赏波普尔尖锐、明快的风格,差一点做了批判理性主义者,后来受洪谦先生影响,决定让波普尔也接受批判理性主义的考察。对一个哲学家最有效的批判是内部批评,也就是要指出他的前提与结论不一致的地方,这显然不是要发现推理形式上的错误,而是要提出被他忽视或否认的问题,在新问题面前揭示他的思想矛盾。我承认波普尔的批判对西方科学哲学的中介作用,他的不足在于没有想清楚这样一些问题:证伪与证实是否对立,“确认”与“确证”是否根本不同,试错法是否在逻辑上优于归纳法,一次性证伪能否推动科学的发展,辅助性的假设是否没有积极意义,等等。

自由主义者对波普尔的政治哲学评价甚高,麦基甚至说:“我不明白任何一个有理性的人在读了波普尔对马克思的批判之后如何还能继续成为马克思主义者。”这就言过其实了,马克思的社会科学理论并没有被波普尔所证伪,因为他的证伪预设了这样一些前提:马克思的

详见赵敦华未出版的学术论文: D. Zhao, *The Problem of Temporality of Perception: From Hume, Kant to Husserl*, H. Redner, *The Ends of Philosophy*, Totowa N. J.: Rowman & Allanheld, 1986.
B. Magee, *Popper*, London: Fontana Collins, 1974, p. 92.

预言已经完全落空，马克思主义后来的发展只是不可检验的辅助性假设，权力合法性不是政治哲学的中心问题，等等。这些预设经不起批判理性的反批判。

4. 罗尔斯批判

在罗尔斯的《正义论》被译成中文之前，我就写了《劳斯的正义论解说》（“劳斯”后来译作“罗尔斯”）一书，在港台出版。从一开始，我就有一个直观，觉得罗尔斯所说的“有序社会”实际上只是20世纪中期西方福利社会，只有应用于这样的社会，他的正义论才有一定的有限意义。20年来政治理论和现实的变迁证实了我最初的评价。

罗尔斯的自由主义的一个基本目标是用他的正义原则取代功利主义原则，我认为他并没有达到这一目标。正义原则实际上建立在“两害相权取其轻，两利相衡取其重”基础之上，这是政治智慧的实践。在理论基础问题上，功利主义者和罗尔斯并无不同。“功利”并不等于可以用牺牲正义的代价换取的大多数人的福利，如同罗尔斯所想象的那样。自由权和社会公正属于基本的功利，比如，对大多数人暴政威胁个人自由的不公正性，密尔早就作过经典论证。正义原则主张的自由权优先，机会平等，以及不平等而有补偿的财富分配，都不违反功利主义原则，事实上功利主义者一直在倡导这些政治主张。罗尔斯以批判功利主义为旗帜，把正义问题主题化，表现了观念传播的高明策略，但这不能说明他的思想有多少理论创新的实质内容。果然，当正义原则随着时过境迁而失效之后，罗尔斯提出的“交叉共识”、“万民法”等政治自由主义口号，浅薄到不值得批判的地步。

五、用中国人眼光看西方哲学

1993年，我提出“用中国人眼光看西方哲学”，很多人可能以为这只是一个口号而已，而我是认真的，致力于把这一主张贯彻在我的研究之中。在探索新路径过程中，我有过困惑和问题，也有些心得，写出来求教于同仁。

1. 以批判精神破除迷信意识

中国古代文人有关盲从圣人、死读圣贤的教条主义传统。现在的学术界除了固有的“土教条”，又有新近的“洋教条”。过去按日丹诺夫的哲学史定义写教科书是洋教条，现在没有批判地追随西方哲学主流观点或时髦风尚，也是洋教条。教条主义的实质是定思想于一尊，离开了权威就不会说话。力戒教条主义，就是需要用哲学

批判眼光，审视西方哲学家的思想；名气越大，越要“说大人者则藐之，勿视其巍巍然”。这样说并非狂妄自大，而是依据对西方哲学危机状况的基本判断：当今的西方哲学家或思想家，很少能有把握世界历史的见识。

比如，孔汉思提倡的全球伦理，遐迩闻名，其实浅薄得很。我本以为不值得批评，但在开会时不得不发表意见。在最后一次和孔汉思开会时，我向他提了两点意见：第一，全球伦理两大规则之一的“己所勿欲，勿施于人”，被说成是“金规则”，其实不过是“银规则”；第二，任何伦理行为除了要遵循“金规则”和“银规则”之外，还要有“铜规则”的规范，以及对“铁规则”的防范。这一批评似乎令孔汉思始料未及，他说关于四规则的区分是“天才的构想”。我不敢掠人之美，应该承认只是利用了一点学术常识而已。

再如，法国汉学家于连在中国赫赫有名，在一次学术会上，我当面指出他写的《本质或裸体》一书中的常识性错误。他说中国人像画口袋那样画人体，“画岩石与画人体所需要的条件是相同的”，这反映了一个西方学者对中国文化的无知，不足为怪。令人奇怪的是，他好像也不大懂西方哲学，如说柏拉图认为“裸体最能作为美的本质之化身”。我说，每一个读过《会宴篇》的人都不会同意这一结论；于连改口说，那是普罗提诺的观点。偏偏我对普罗提诺作过专书研究，我说普罗提诺比柏拉图更加贬低身体，他以身体为恶，更不可能以裸体为美的本质。我的批评穷追不舍，有些不礼貌，但为了学术真相，也就顾不了其他了。

2. 让哲学说现代汉语

陈修斋先生告诉我，要学好西方哲学，至少要掌握希腊文、拉丁文、英文、法文和德文。我很惭愧，辜负了老师的希望。我在学习过程中感到，哲学理解力可以弥补外语水平的缺陷。比如，有一次读著名的研究康德的专家贝克翻译的《实践理性批判》，发现其中有一句：“there is no reason not to attribute to other reasonable being a different type of ideation”。我觉得康德不可能这样批判休谟，一查原文，德文果然是“da man doch keinen Grund sähe, andern vem üntigen Wesen eine andere Vorstellungart beizulegen”。英译本多加了一个否定词，把意思完全弄反了。贝克的德文当然比我强，他的英译本是权威版本，这一错误流行几十年而未被发现，这就不是德语水平问题，而是理解问题了。英语世界的哲学家倾

余冠仕：《当今世界需要什么样的道德律令》，《中国教育报》2001年11月1日。

于连：《本质或裸体》，天津：百花文艺出版社，2007年5月。

Critique of Practical Reason, Transl. by L. Beck, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1956, p. 13.

Kants gesammelte Schriften, von Preussischen Akadanie der Wissenchaften, V, 1922, s. 12; *Kants Werke*, von B. Cassirer, V, Berlin, 1922, S. 13.

向于用经验论来理解康德,以为康德和休谟一样认为不可能有不同于人的表象方式的另外的表象方式。但如果理解康德关于理性存在者的思想,上述翻译错误一眼即可看出。

这件事情给我一个启发:理论素养比外语水平更重要,文化底蕴比语言技能更重要。我曾与王太庆先生讨论 Being 的意义问题,我主张根据上下文,译为“是”或“存在”或“有”,他主张译为“是”,他的辨析使我受益良多。后来引起更多讨论,一些意见太拘泥于文字意义,而缺乏理论辨析。有人觉得我的译法将瓦解 Being 的意义统一性,我认为,Being 从一开始就没有统一意义,亚里士多德式的“中心意义”并不存在。不同的西方哲学家坚持自认为合理的那一个意义,把其他的意义都归诸其下,由此产生出无休止的争论。在这种情况下,中文用不同的词表示 Being,至少可以提醒人们:Being 在不同理论背景中有不同的意义,不要为追求唯一的统一意义而走上独断主义。

现代汉语可以澄清西方形而上学最难表述的意义,这给了我信心:哲学可以说现代汉语。德国哲学兴盛时,德国人让哲学说德语,说古希腊语;在当今世界,哲学实际上在说英语。现代汉语中的哲学词汇是中西哲学和语言的“双向格义”的产物,可以、而且应该成为中西哲学的共同语言。事实上,使用现代汉语,不但成功地引进和移植了中国现代化需要的西方哲学思想,推动了马克思主义哲学的中国化,而且把中国哲学史推向世界。现代汉语是中国哲学、外国哲学和马克思主义哲学在当代中国交流对话的基础,如果我们能作出创造性成果,使这三种不同的哲学融会贯通,我们就有理由期待未来世界的哲学也说现代汉语。

3. 从对象历史走向主题历史

中国的西方哲学属于哲学史领域,如同其他历史性学科一样,都面临着史论关系问题。在以论代史,就史论史和史论结合这三种模式中,我主张史论结合。我认为没有是现成的、等待历史与之结合的理论,理论应被历史自身所揭示,真正的史论结合只能是论从史出。但是,并不是任何历史都能产生理论,历史性学科的研究者首先要弄清历史的意义。

德语中有两个表示历史的术语:Geschichte 和 Historie,前者有不以人的意识为转移的历史规律,后者是人观察、理解和记录的历史;前者是客观历史,后者是主观历史;前者是塑造人的时间过程,后者是建构历史的人的活动。伽德默尔的“效果历史”企图融合客观历史和主观历史,但实际上只是用解释者的思想传统替代某一个人或一代人的解释,归根到底是主观历史的变种。

主观历史是意识的对象化过程,即按照意识的分类标准,把历史过程分割为一个一个独立对象,把意识投射在对象之上,加以描述和说明,建立对象间关系,这样才能把历史当作自我意识的对象和思想的建构物。主观历史是对象历史,或历史的对象化;而客观历史则是历史的主题化,或主题历史。正如对象历史不是客观对象,主题历史也不是思想主题,而是客观规律的主旨。主题历史在黑格尔那里是绝对精神的世界历史,在马克思那里是人类生产方式的历史实践。黑格尔之后,主观历史在西方甚嚣尘上,黑格尔、马克思阐明的客观历史或被否定,或被替换成思想史,当代史,解释史,文化史,等等。

主观历史或对象历史视野中的哲学史,抛弃了黑格尔逻辑和历史相统一的哲学史,又回到纷争意见的死人王国,陷入没有前途的泥潭地狱。我虽早已认识到西方哲学的危机,但直到如今才意识到自己长期从事的哲学史研究也在危机之中,哲学史危机和西方哲学危机互为因果。面临双重危机,论从史出的哲学和哲学史的主题历史互为依托。

哲学史的主题历史并不意味着要恪守黑格尔的方法,或只关注生产方式的实践。但黑格尔的基本设想是正确的,那就是,主题历史是真理的自我展开,哲学史上的理论只是真理显现的一个个环节,甚至历代人发现的历史规律也只是真理的环节。哲学家不能像黑格尔那样声称把握了绝对真理,但却不能不相信绝对真理的客观存在,客观真理在历史中向人显现,“天命”是人注定要接受的真理显示,人把他所理解的真理显现写出来,那就是哲学。孔子说“五十而知天命”,我年近甲子方知天命,时犹未晚,有生之年当顺天命、求真理,是为自勉。

责任编辑:马妮